略论“讽寓”和“比兴”

张隆溪

摘　要：公元前四五世纪，希腊哲学兴起，挑战荷马史诗传统的经典地位和权威，形成所谓哲学与诗之争。柏拉图等哲学家贬低诗和诗人，但又有斯多葛派的哲学家提出“言在此而意在彼”的“讽寓”（allegory）概念为荷马辩护，认为荷马史诗在文本字面意义之外，有完全符合经典地位要求的精神意义。在犹太教和基督教的《圣经》里有一篇《雅歌》，语言旖旎香艳，极具情色（eroticism），其作为经典的正当性和权威性曾受到质疑和挑战，有评注者也用讽寓解释来为之辩护，用完全不同于经文字面的精神意义来替换和取代引起争议的字面意义。在中国儒家经典评注传统中，《诗经》十五国风中有许多诗篇，表面看来似乎为言情之作，而从毛郑到孔颖达以来的汉唐注疏的传统，也是通过“言在此而意在彼”的阐释方法，断定这些作品都另有寄托，可以起到符合儒家观念之美刺讽谏的作用。“比兴”为作诗之法，“美刺讽谏”则是预设解释这些诗的语境，并以此规定诗之意义和作用。在经典文本的正当性和权威性受到质疑和挑战时，讽寓解释为之辩护，有保存经典的作用，但不顾文本字面本意而强作解人，又往往会产生不合理的过度阐释，甚至产生深文周纳、罗织罪名的文字狱。王国维曾批评中国传统诗人不能忘情于政治、缺乏独立精神，这值得我们深思。从阐释学理论的角度看来，任何解释都必须以文本字面意义为基础，必须防止脱离文本本意的强制阐释或过度阐释。

关键词：经典；　荷马史诗；　《雅歌》；　《诗经》；　讽寓；　阐释学；　过度解释

作者简介：张隆溪，哈佛大学比较文学博士，现任香港城市大学中文及历史系讲座教授，主要从事中西文学和文化的比较研究。他是瑞典皇家人文、历史及考古学院外籍院士，也是欧洲科学院外籍院士。他获选为国际比较文学学会主席，任期2016—2019年。他担任Brill《世界文学学刊》主编之一和美国《新文学史》顾问编辑。他在欧美和国内出版了有关东西方比较研究的中英文专著二十多部并发表数百篇论文。电子邮箱：ctlxzh@cityu. edu. hk。

Title: On Allegory, Metaphor, and Allegorical Interpretation

Abstract: In the 4th and 5th centuries B. C., the rise of philosophy challenged the authority of Homer and many philosophers, notably Plato, dismissed Homer and poetry in the quarrel between poetry and philosophy. Some other philosophers, however, particularly the Stoics, came to the defence of Homer by proposing the idea of *allegory* and arguing that the Homeric epics contained a spiritual meaning beyond the literal sense of the text. Similarly, the *Song of Songs* in the Bible was also questioned by both Jewish rabbis and Christian interpreters because of its sensual language and eroticism. It was again allegorical interpretation that came to defend its canonicity by reading the text with spiritual meanings totally different from the literal sense. Many poems in the Confucian classic, the *Book of Poetry*, particularly the “airs” from the various states, also needed commentaries and interpretations that impose moral and political meanings unto those text that look like love poems to establish their propriety and canonicity. Therefore, allegorical interpretation resides in the “minor prefaces” and commentaries on the poems in the *Book of Poetry* to argue for their praising or satirizing functions. Although allegorical interpretation is useful in defending the canonicity of classics, its tendency towards overinterpretation and particularly the politicized overinterpretation in cases of “literary inquisition” are pernicious and dangerous. Wang Guowei has criticized the Chinese tradition for the lack of independence in literature and arts, and that is a lesson we need to pay attention to and never forget. From the hermeneutic point of view, we must hold that all interpretations must be based on the literal sense of the text and guard against allegorical overinterpretations.

Keywords: canon; the Homeric epics; the *Song of Songs*; the *Book of Poetry*; allegory; hermeneutics; overinterpretation

Author: Zhang Longxi, Ph. D. in Comparative Literature, Harvard, is currently Chair Professor in the Department of Chinese and History at the City University of Hong Kong. His major research interests are East-West comparative studies of literature and culture. He is a foreign member of the Royal Swedish Academy of Letters, History and Antiquities and of Academia Europaea. He was elected President of the International Comparative Literature Association for 2016—2019. He serves as an Editor-in-Chief of the *Journal of World Literature* and an Advisory Editor of *New Literary History*. He has published more than 20 books and numerous articles in both English and Chinese in East-West comparative studies. Email: ctlxzh@cityu. edu. hk

由朋友介绍，我最近才刚刚拜读了清华大学罗钢教授数年前发表的论文《当“讽喻”遭遇“比兴”——一个西方诗学观念的中国之旅》，此文开篇就引用了我在一部英文著作《讽寓解释：论东西方经典的阅读》（*Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*，2005 年）里的话，批评我要用西方带普遍性的概念“讽喻”，取代中国传统文评中的“比兴”，因为两者都是“言在此而意在彼”。罗钢认定我的目的“是要寻找一些可供跨文化的文学交流使用的概念和术语”，而“讽喻”正是这样一个术语，所以“一旦我们能够证明‘讽喻’可以有效地阐释中国文学，在中国文学的语境中流通和使用，那么‘比兴’作为一个地方性的诗学术语，一个不可能在全球符号生产和流通体系中使用的术语，其意义和价值就完全被‘讽喻’所取代了”（罗钢 6）。罗钢是否误解了我写那本书的目的，在此姑不置评，其实他的文章并没有仔细讨论我的书，却主要以王国维为批评对象，把观堂先生视为以西方观念强加于中国文学的又一个例子。罗钢在文中举了一些解释传统中国文学作品的例子，其中有些讨论我觉得颇有意思，值得一读，然而无论就讽喻、比兴或中国传统文评总体而言，尤其对中西比较文学，他的文章又有不少地方显出缺乏基本了解，或者说有不少误解。虽然这已是好几年前的旧文，但其中涉及的问题仍然值得在学术上进一步探讨，所以我在此不是针对罗钢的批评作辩解，而是就这些问题再稍作深入一点的讨论。

一、讽寓和讽寓解释

首先需要说明一点，我没有用“讽喻”来作为 allegory 的对等词，而是用自铸的“讽寓”一词，因为“寓”字可以明确突出作品在字面意义之外，还另有寓意寄托其间。[①] 我的英文著作《讽寓解释》于 2005 年由美国康奈尔大学出版社出版，书中主要讨论的不是作为文学作品的“讽寓”，而是一种特别的阐释方法即“讽寓解释”（*allegoresis* 即 allegorical interpretation），也就是在文学作品字面意义之外，寻找另外一层意义的解释，而那层意义往往归结于宗教、道德或政治的意义，具有强烈的意识形态色彩。在东西方经典评注传统中，这种阐释方法经常出现。这种讽寓解释并非一般地指出文学作品“言在此而意在彼”，而是从一开始就与经典的解读有关，所以我那本书的副标题是“东西方经典的阅读”。换言之，我讨论的内容虽然从文学入手而且与文学作品密切相关，但主要关注的不是一般的文学批评，而是文化传统中经典文本之理解和评注的阐释学问题，与社会、历史以及某一时代的意识形态密切相关。事实上，了解“讽寓”这一概念之所以产生，就可以明白“讽寓解释”与经典的密切关系。

我并非言必称希腊，但“讽寓”概念的确产生在古代希腊，要讨论这个概念也就不能不从那里开始。在古代希腊，荷马史诗并非我们现在所理解的文学作品，而是教育年轻人的经典，包含了希腊文化的基本价值，具有很高的权威性。但到公元前四五世纪，随着哲学的兴起，出现了所谓诗与哲学之争，不少哲学家开始质疑荷马对诸神的描绘与凡人差别不大，是亵渎神明，于是对荷马史诗的经典地位提出挑战。在苏格拉底之前，赛诺芬已经批评荷马和赫希阿德“把在人间都视为可耻、应该受到谴责的恶习，都归到众神身上，诸如盗窃、通奸、互相欺骗之类”，他说“神应该是唯一的，在神与人当中都最伟大，无论身体还是思想都与凡人全然不同”（Xenophanes 26）。另一位哲学家赫拉克利特的态度更激烈，把话说得更重，认为“应该把荷马从竞赛中踢出去，而且处以鞭刑”（Heraclitus 32）。柏拉图很熟悉荷马史诗，并在他的著作里常常引用荷马，但他建构自己理想的城邦时，却不容许像荷马这样的诗人存在。如果

有这样一位诗人“带着他的诗来，想要展示他的作品”，柏拉图以颇带讥讽的语气说，“我们会匍匐在地，把他当成一位圣洁、非凡而又可爱的人物来顶礼膜拜，但我们要告诉他，我们城里没有这类人，在我们当中产生这种人也是非法的，所以我们要请他到别的城市去”（Plato，3.298a 642）。

柏拉图对诗的贬低在西方思想史上很有名，也很有影响。在诗与哲学之争中，作为哲学家的柏拉图当然站在哲学一边，攻击荷马史诗的权威性。但另外有一些哲学家，尤其是斯多葛派的哲学家，却提出一种新的解读方法来维护荷马的权威。他们认为荷马史诗不能按字面直解，因为这些诗句在字面意义之外或之下，还有另一层更为深刻、完全符合道德和理性的精神意义。于是“言在此而意在彼”的“讽寓”和“讽寓解释”概念便由此而产生。据研究此问题的学者乌尔康姆说，这种讽寓解释有两种形式：“（1）正面的讽寓解释，其目的是阐发神话下面隐含的意义；（2）负面的讽寓解释，其目的是为在道德上令人反感的段落辩护。”（Woollcombe 51）另一位学者罗伯特·兰伯顿则认为，从现存流传下来有关荷马史诗的各种文献看来，古希腊对荷马的阐释大部分的确都属于“辩护”一类（Lamberton 15），不过希腊人素来珍重古老的传统，所以他们对荷马和赫希阿德这两位最早的诗人也就特别敬重。即便荷马的文本中有不雅或失当之处，但“传统都要求读者的反应既要合于神明的尊严，又要尊重那古老的文本”（11—12）。由此可见，讽寓解释之产生，就是为了证明经典文本的正当性和权威性。当一个文本被奉为经典，它就负载着为某一社会和文化传统提供典范和基本文化价值的重任。当这一文本不足以担此重任、不能提供这样的典范和基本价值时，其作为经典的正当性和权威性就会受到质疑和挑战，而维护经典的人就作出讽寓解释，说经典文本都是“言在此而意在彼”，在字面意义之外别有寄托、另含深意，由此来提供符合要求于经典的典范和价值，哪怕这种超出字面的精神、道德或政治的意义，很可能与经典文本字面朴素的意义离得很远。

二、《雅歌》的讽寓意义

在西方，为维护荷马的经典地位最先产生了讽寓解释；公元前1世纪，生活在希腊化时期亚历山德里亚的犹太人斐罗（Philo of Alexandria）熟知希腊古典，便把这种讽寓解释用来解读《圣经》里的摩西五书，论证“希腊哲学家们都有赖于摩西”（Wolfson 141），柏拉图也“借用了先知们或摩西的思想”（160）。斐罗认为《圣经》的经文都有讽寓的言外之意，而当文本字面意义使上帝所说的话显得好像“低贱或不符合神之尊严时”，就必须摒弃之（123）。《圣经》里有一篇《雅歌》，传为古犹太所罗门王所作，恰好就有这样的问题，因为按字面看来，这完全是一首优美的情歌，其中描述一位女子思念情人，又从情人眼里看他所爱的女子，措辞旖旎缠绵，很多地方似乎在写性爱，却始终没有提到神或上帝。在整个《圣经》充满严肃的宗教气氛的环境中，《雅歌》这一特出的性质明显地需要解释。让我先引几段和合本中文《雅歌》的经文：

所罗门的歌，是歌中的雅歌。（1.1）

愿他用口与我亲嘴。因你的爱情比酒更美。（1.2）

我是沙仑的玫瑰花，是谷中的百合花。（2.1）

我的佳偶在女子中，好像百合花在荆棘内。（2.2）

我的良人在男子中，如同苹果树在树林中。我欢欢喜喜坐在他的荫下，尝他果子的滋味，觉得甘甜。（2.3）

求你们给我葡萄干增补我力，给我苹果畅快我心，因我思爱成病。（2.5）

他的左手在我头下，他的右手将我抱住。（2.6）

良人属我，我也属他。他在百合花中牧放群羊。（2.16）

我夜间躺卧在床上，寻找我心所爱的。我寻找他，却寻不见。（3.1）

你的唇好像一条朱红线，你的嘴也秀美。你的两太阳在帕子内，如同一块石榴。（4.3）

你的两乳好像百合花中吃草的一对小鹿，就是母鹿双生的。（4.5）

我妹子，我新妇，你的爱情何其美。

你的爱情比酒更美。你膏油的香气胜过一切香品。(4.10)

我新妇，你的嘴唇滴蜜。好像蜂房滴蜜。你的舌下有蜜，有奶。你衣服的香气如利巴嫩的香气。(4.11)

王女啊，你的脚在鞋中何其美好。你的大腿圆润，好像美玉，是巧匠的手做成的。(7.1)

你的肚脐如圆杯，不缺调和的酒。你的腰如一堆麦子，周围有百合花。(7.2)

你的两乳好像一对小鹿，就是母鹿双生的。(7.3)

你的颈项如象牙台。你的眼目像希实本、巴特拉并门旁的水池。你的鼻子仿佛朝大马色的利巴嫩塔。(7.4)

我说，我要上这棕树，抓住枝子。愿你的两乳好像葡萄累累下垂，你鼻子的气味香如苹果。(7.8)

你的口如上好的酒，女子说，为我的良人下咽舒畅，流入睡觉人的嘴中。(7.9)

如此香艳甚至性感的词句竟然是庄严的《圣经》经文之一部分，实在不能不令人吃惊。《圣经》从上帝创造世界和人类，直到预言世界的末日，都是一部令人敬畏神的宗教经典，而《雅歌》一篇与其他各篇从语言到内容都大不相同，十分特出。弗朗西斯·兰迪这样来描述读《雅歌》的感觉：这优美的诗篇“不仅触动人的心智，也触动人有感觉的耳朵；读者也许对其词句感到困惑，但仍然可以对其所含情感和肉体的意义作出反应；事实上，这种困难更加强了一种无批判性快感的吸引力”(Landy 306)。这就是说，《雅歌》香艳的词句完全打破一个读《圣经》的人对可敬畏的经文之期待，使读者感到困惑不解，同时又以优美悦耳、旖旎缠绵的词句使读者得到一种“无批判性的快感”。宗教强调精神和灵魂，表现性爱和肉欲的文字对宗教的教义就构成一种威胁，于是，如何处理《雅歌》的性爱描写和“情色”(eroticism)，无论在犹太拉比还是基督教的教父们那里，都一直是一个难题、一种挑战。

公元 1 世纪末，犹太拉比们在以色列西海岸的迦姆尼亚举行宗教会议(the council of Jamnia)，讨论犹太经典，当时就有拉比质疑《雅歌》和《传道书》的经典地位，质疑《圣经》是否应该包含这样的篇章。拉比阿克巴(Rabbi Aquiba)用极强烈的措辞维护了《雅歌》的权威，他说“以色列从来没有人对《雅歌》提出异议，怀疑它是否神圣。整个世界都不如以色列被赐予《雅歌》的那一天有价值，因为虽然全部经文都是神圣的，但《雅歌》是神圣中之神圣。”与此同时，他又谴责有人把《雅歌》视为一般的情歌，在“宴饮的地方”吟唱(Pope 19)。基督教神父们也不时有人质疑《雅歌》的经典地位，如公元 5 世纪时马朴苏斯提亚的主教西奥多(Theodore of Mopsuestia，350—428 年)就认为，所罗门王因为娶一位埃及公主为妻，遭到国人非议，作《雅歌》回应，所以《雅歌》只涉及人间的情爱，却毫无神圣性可言。公元 500 年，罗马教会在君士坦丁堡举行宗教会议，已经把这一看法定为异端邪说而加以谴责。但到了 16 世纪时，加尔文教派的宗教改革家塞巴斯提安·卡斯特里奥(Sebastian Castellio，1515—1563 年)又重提此论，挑战《雅歌》的正当性。18 世纪英国神学家威廉·威斯顿(William Whiston，1667—1752 年)更为激烈，断言说整篇《雅歌》“从头至尾都暴露出愚蠢、虚荣和放荡的迹象”，并且说“所罗门作此歌时，已经变得又坏又蠢，荒淫无度而且崇拜偶像”(Pope 129)。《圣经》本来是被教徒们视为神圣的经典，具有崇高的地位，但《雅歌》以其优美和性感的语言，在《圣经》中的确很特出，但也因此而被奉行禁欲的宗教家怀疑甚至批判。

正如荷马的权威受到质疑和挑战时，讽寓解释可以为之作出辩护；同样，当《雅歌》的权威受到质疑和挑战时，讽寓解释也可以为之辩护。阿克巴说《雅歌》是经文“神圣中之神圣”，并且反对将之视为一般的情歌，就显然把《雅歌》理解为神圣的经文，具有超出字面的精神意义。《雅歌》的讽寓解释有很长的历史，“在犹太教殿堂和在基督教教堂里，都占据主导”(Pope 89)。在犹太传统中，《雅歌》被解读为表现上帝与以色列之爱，于是经文中具体的意象都和上帝、以色列的历史或历史人物相联系，也由此而完全抹去了经文香艳性感的字面意义。例如经文 4.5 说，“你的两乳好像百合花中吃草的一对小鹿，就是母鹿双生的”，古犹太的解释(Midrash)却把“两乳”与犹太

历史人物相联系，说"就像两乳是女人之美和装饰一样，摩西和阿伦也正是以色列之美和装饰"(Freedman and Simon 4: 198)。用古犹太人的领袖和族长摩西(Moses)和阿伦(Aaron)这样两位老人来解读年轻女人的"两乳"，实在匪夷所思，但这样的解释却可以有效改变经文含义，完全抹掉原文性感情色的意义。经文7.2说，"你的肚脐如圆杯，不缺调和的酒"，按某些现代学者的解释，这带有极强的性的暗示，但古犹太的解释却说这圆形的"肚脐"指古犹太公会(Sanhedrin)，因为犹太人这最高议会和仲裁法庭由几十位长老组成，他们聚会时坐在一起，组成一个半圆形，在犹太社群中起着非常重要的作用，"就像胚胎在母体中依靠肚脐才能生存一样，以色列如果没有公会，就会一事无成"(4: 281)。这样的解释把描绘女子身体各部分十分具体的意象，替换成犹太历史上重要的机构或人物，就减少甚至完全消除了原文情色的成分。

在基督教对《雅歌》的解释中，讽寓解释也占据主导，其中最有名的是早期基督教神学家奥里根(Origen，184—253年)的《雅歌评论》。奥里根是一个极端的禁欲主义者，曾经自宫以绝欲。他首先把《雅歌》定义为"婚礼之歌"，但绝非世俗男女的婚礼，而是上帝与基督教教会之爱，经文中的新娘就是基督教教会，她"心中燃烧着对新郎圣洁之爱，而那新郎就是上帝之道"(*The Song of Songs* 21)。奥里根完全否定《雅歌》经文的字面意义，认为其中描述身体之美那些性感的词句"绝不可能指可见的躯体，而必定指不可见的灵魂之各部分及其力量"。他又说"正如人有肉体、灵魂和精神，上帝为拯救人类所设的《圣经》亦如是。"(Origen，"On First Principles" 58)他按照斐罗的说法，认为"就全部《圣经》而言，我们的看法是全部经文都必有精神意义，但并非全部经文都有实体意义。事实上，有很多地方全然不可能有实体的意义"("On First Principles" 67)。[②]他告诫读者说，如果没有受过适当的精神教育而做好充分准备，贸然去读《雅歌》，就会有"不小的伤害和危险"，因为不知道经文的精神意义，只从字面去理解《雅歌》的词句，就会误以为神圣的经文容许他去放纵自己，满足自己的色欲。

> 因为不懂得怎样以纯洁之心和纯净之耳去倾听爱的声音，他所听到的就会扭曲，使他离开内在的人之灵而趋向外在之肉；他就会由精神转向肉体，在他自身产生肉欲，而且好像神圣的经文在鼓励和催促他去满足他的肉欲！
>
> 由于这个原因，我建议每个人都要注意，只要他还没有排除肉体和血气的搅扰，还没有去掉身体情欲的冲动，就应该完全克制自己，不要去读这本小书和关于这本书所说的一切。(*The Song of Songs* 22－23)

在奥里根的建议和劝诫中，我们可以明显感觉到他有一种极度的焦虑，很担心有人把《雅歌》视为鼓励色欲和淫荡的情诗，而对一个禁欲主义者说来，任何引向肉体和情欲的东西都是邪恶的，于是他要尽力用讽寓解释去消解《雅歌》原文的字面意义，排除质疑《雅歌》精神价值的任何可能。在奥里根的讽寓解释中，所谓"婚礼之歌"仅仅是这篇经文的具体形式，其精神意义则是表现上帝与教会或上帝与灵魂神秘的结合。我们在前面已经看到，犹太拉比把经文4.5"你的两乳好像百合花中吃草的一对小鹿"说成是摩西和阿伦，奥里根也用类似的手法。经文1.13按和合本的中译文是"我以我的良人为一袋没药，常在我怀中"，但这里的译文已经减少了原文更性感的措辞，因为在最有影响的詹姆斯王钦定本(King James Version)英文《圣经》里，这句话的译文很清楚——"A bundle of myrrh is my well-beloved unto me; he shall lie all night betwixt my breasts"(*The Holy Bible* 408)；在简易英文译本(Bible in Basic English)里，这句话也讲得很明白——"As a bag of myrrh is my well-loved one to me，when he is at rest all night between my breasts"。所以我依据这两个英译本，把这句译文稍作改动"我以我的良人为一袋没药，他整夜都躺在我的两乳之间。"奥里根评论此句时，要读者把"两乳"理解为"心之地，在那里教会拥抱上帝，或灵魂拥抱上帝之道"(*The Song of Songs* 165)。经文2.6描述情人的拥抱，说得很明确，"他的左手在我头下，他的右手将我抱住"。奥里根急切地敦促读者不要按字面去理解经文，"你绝不能因为上帝被称为新郎，那是男性的称呼，就在肉体的意义上去理解上帝

的左手和右手。你也绝不能因为‘新娘’是女性的称呼，就在那种意义上去理解新娘的拥抱”（*The Song of Songs* 200－201）。这种讽寓解释把《雅歌》描述的爱完全和男女之情剥离开，用完全不同于字面意义的人物或概念来取代经文具体的意象，也就完全消除了《雅歌》经文香艳性感的情色成分。

从上面的讨论可以总结出重要的两点：第一，讽寓和讽寓解释不是一般的修辞手段和文学批评，而是和某一文化传统的经典有关，是在经典的正当性和权威性受到质疑和挑战时，为维护经典的地位产生的阐释方法；第二，讽寓解释的基本原则是认为经典文本都“言在此而意在彼”，于是这种解释就把原文有争议、受到质疑的词句和意象（言）代之以符合宗教、伦理、政治等要求的另一些词句和意象（意），如用摩西和阿伦来代替女人的“两乳”，以犹太公会来代替女人的“肚脐”，以上帝来代替“新郎”等等，最后的结果是用符合某一意识形态（无论是宗教、伦理或政治）的意义取代文本字面的意义。我认为这种“替换”或“取代”（displacement），就是讽寓解释一个特别的阐释方法。

三、《诗经》与美刺讽谏

荷马史诗和《圣经》都是西方传统中重要的经典，而荷马史诗对众神人性化的描写以及《雅歌》香艳性感的语言，就使其正当性和权威性受到质疑和挑战。在中国文化传统中，有儒家的一套经典，而其中《诗经》，尤其是十五国风里许多从字面看来的言情之作，也需要通过历代的评注，以“美刺讽谏”的讽寓解释，才可以建立这些诗作的经典地位和权威性。我的英文著作《讽寓解释》*Allegoresis*）讨论的主要内容正是荷马、《圣经·雅歌》和《诗经》的解释和评注，而讨论的目的并非如罗钢所说，是“寻找一些可供跨文化的文学交流使用的概念和术语”来取代“比兴”，因为“对于任何一个稍具中国古代诗学常识的人来说”，相当于西方讽寓解释传统的主要不是“比兴”，而是汉唐儒者注《诗经》时一再强调的“美刺讽谏”。《毛诗》序说诗有六义，孔颖达疏云“风、雅、颂者，诗篇之异体；赋、比、兴者，诗文之异辞耳”（337）；说明风雅颂是诗之体裁，赋比兴则是作诗之法。赋是“直陈其事”，是铺叙，而对诗而言，更重要的是比兴，而“比之与兴，虽同是附托外物，比显而兴隐”（阮元，第1册 271）。换言之，比兴是诗的修辞手法，用明喻或暗喻来间接表达诗人之志，所谓“诗言志”。美刺讽谏则是另一层次的问题，是对诗之意义和功用作出判断，在《诗经》的传统注疏中，这不是探讨诗之构成，而是判定诗的性质和意义，并引导读者去理解这意义。当然，“兴”之义比较复杂，历来有很多讨论，其包含意义之广与美刺讽谏有密切的关系。

让我从《毛诗正义》里举几个例子，看儒者经生解经使用的美刺讽谏，如何在字面意义之外，给经文加上与本意全然不同，但能够符合儒家观念的一层“言外之意”。如《召南·野有死麇》：

> 野有死麇，白茅包之。
> 有女怀春，吉士诱之。
>
> 林有扑樕，野有死鹿。
> 白茅纯束，有女如玉。
>
> 舒而脱脱兮，
> 无感我帨兮，
> 无使尨也吠！（阮元，第1册 292—293）

这按字面看来是一首优美的情诗，前面两节写一位“吉士”把林中猎物用茅草包起来，送给那位“怀春”即春情萌动、颜美“如玉”的少女，以此“诱之”。后面一节以少女的口吻，娇嗔她的情人动作轻一点，不要扯动她的围裙，不要惊动了躺在近旁的狗，语言尤为真切生动。然而《毛诗》在每一首诗前面，都有一段小序，指引读者如何去理解诗意。这首诗的小序说“《野有死麇》，恶无礼也。天下大乱，强暴相陵，遂成淫风。被文王之化，虽当乱世，犹恶无礼也。”（第1册 292）。这样一来，这首诗就不是写男女之间调笑偷情，而是赞美那位受过“文王之化”的女子，断然拒绝和谴责非礼的男子。不看这序，读者很难想象这首诗的背景是“天下大乱，强暴相陵”，但一旦这样理解，诗中男女之情也就消失得无踪无影了。

再如《郑风·将仲子》：

> 将仲子兮，无逾我里，无折我树杞。

岂敢爱之，畏我父母。
仲可怀也，父母之言，亦可畏也!

将仲子兮，无逾我墙，无折我树桑。
岂敢爱之，畏我诸兄。
仲可怀也，诸兄之言，亦可畏也!

将仲子兮，无逾我园，无折我树檀。
岂敢爱之，畏人之多言。
仲可怀也，人之多言，亦可畏也!
(第1册 337)

此诗全以女子的口吻，对名叫“仲子”的情人说，不要翻墙过来，不要折断园里的树枝，不是我爱惜这些，而是怕父母兄弟知道了受责骂，或是邻居知道了会有些流言蜚语。但诗序却完全改变了这一理解 “《将仲子》，刺庄公也。不胜其母，以害其弟。弟叔失道而公弗制，祭仲谏而公弗听，小不忍以致大乱焉。”(337) 这是用《左传》隐公元年一段历史记载套在经文上，根本改变了理解这首诗的语境。据《左传》，郑武公娶武姜，生庄公和叔段。武姜生庄公时难产，颇感痛苦，所以她讨厌庄公而偏爱小儿子叔段。她想让武公立叔段，武公不同意，后来庄公继位，因为尊重母亲，对叔段一味姑息。朝臣祭仲劝庄公除掉叔段，但庄公不同意。直到叔段聚集了军队，准备攻打郑，武姜还打算为叔段做内应，为他的军队打开城门，庄公才不得不派兵，击败了叔段。孔颖达疏 “此叔于未乱之前，失为弟之道，而公不禁制，令之奢僭。有臣祭仲者，谏公，令早为之所，而公不听用。于事之小，不忍治之，以致大乱国焉，故刺之。经三章，皆陈拒谏之辞。”(337) 所以从郑玄到孔颖达，汉唐注疏都往往用历史，尤其用《左传》的记载，来作为理解《诗经》中这类按字面看来好像是表现男女之情的作品，而一旦把诗里说话的人替换为一个历史人物，也就根本改变了诗的意义。就像用摩西和阿伦来取代年轻女子的“两乳”一样，用进谏的朝臣祭仲来取代读者以为是情人的“仲子”，这首诗就完全不是一个女子在对她的情人说话，而是郑庄公在对祭仲说，你别来管我家里的事吧! 所以郑玄笺云 “祭仲骤谏，庄公不能用其言。[……] ‘无逾我里’，喻言无干我亲戚也。‘无折我树杞’，喻言无伤害我兄弟也。”(337) 读者满以为这是一个女子在对情人说话，一旦解释为庄公对臣下说话，这诗的意义就完全改变，与情爱无关了。

再看只有两章的短诗《郑风·狡童》:

彼狡童兮，不与我言兮。
维子之故，使我不能餐兮!

彼狡童兮，不与我食兮。
维子之故，使我不能息兮! (342)

按经文字面看来，这又像是一个失恋的女子在抱怨，说因为那个负心的“狡童”不跟她说话，也不跟她一起吃饭，弄得她吃也吃不好，睡也睡不好。但诗序当然另有说法 “《狡童》，刺忽也。不能与贤人图事，权臣擅命也。”郑玄笺云 “权臣擅命，祭仲专也。”这又是用《左传》桓公十一年的记载，来解释此诗的背景。孔颖达疏更说明郑忽让祭仲专权，不听从贤人的劝告，此诗就是那位忠心耿耿却得不到君主信任的贤人，在那里表达他忧国忧民的惆怅 “不与我言者，贤者欲与忽图国之政事，而忽不能受之，故云然。”(342) 在这里，注经者采用的手法，也是“替换”和“取代”，即用历史的情境和人物给经文的理解提供一个完全不同的语境。而一旦语境改变，理解也就不同，于是此诗根本不是一位女子在抱怨情人，而是一位不能得到君主赏识的贤者在发牢骚。经文字面言情的意义被完全抹掉，同时被赋予合于儒家政治伦理观念的意义，也就可以让此诗起到美刺讽谏的作用。

我讨论讽寓解释的目的，并不在把这种阐释方法作为“可供跨文化的文学交流使用的概念和术语”，普遍适用于东西方文学。恰恰相反，我非常反对这种为了某种宗教、伦理、政治之目的而歪曲、误读、误解作品文意的阐释，所以我在《讽寓解释》书中特别强调文本本意的重要，认为一切阐释都必须以原文字面意义为基础。[③] 我完全承认讽寓解释对保存古代经典作出过重大贡献; 如果不是这种讽寓解释，也许《雅歌》就不会作为《圣经》的一部分保存下来，如果不是经过一番美刺讽谏的曲说，作为儒家经典的《诗经》，尤其郑风中许多看来言情的作品，大概也难以留存至今。然而脱离文本原意的过度阐释，的确可以歪曲原意到荒唐的程度，而在中国传统中，批判汉唐注疏

中这种过度的讽寓解释，在宋代就已形成气候。欧阳修著《诗本义》发其端，朱熹著《诗集传》集其大成，当中还有郑樵《诗辨妄》等诸作。《诗集传》序明确肯定“凡诗之所谓风者，多出于里巷歌谣之作，所谓男女相与咏歌，各言其情者也”（朱熹，《诗集传》2）。朱熹既然认定国风里的诗篇大多来自民间，表现的是“男女相与咏歌，各言其情者”，他对诗的理解就比较注重《诗经》文本的原意，去掉汉唐注疏里过度的阐释。例如上面所引《狡童》一诗，诗序说是“刺忽也”，朱熹就大不以为然，并且说“将许多诗尽为刺忽而作。考之于忽，所谓淫昏暴虐之类，皆无其实。至遂目为‘狡童’，岂诗人爱君之意？况其所以失国，正坐柔懦阔疏，亦何狡之有？”（朱熹，《朱子语类》第 6 册 2075）他明确指出，“诗序实不足信。向见郑渔仲有《诗辨妄》，力诋诗序，其间言语太甚，以为皆是村野妄人所作。始亦疑之，后来仔细看一两篇，因质之《史记》《国语》，然后知诗序之果不足信”（2076）。他又批评有人“不以诗解诗，却以序解诗，是以委屈牵合，必欲如序者之意，宁失诗人之本意不恤也。此是序者大害处！”（2077）对诗序非美即刺的讽寓解释，朱子有十分中肯的批评，他说“大率古人作诗，与今人作诗一般，其间亦自有感物道情，吟咏情性，几时尽是讥刺他人？只缘序者立例，篇篇要作美刺说，将诗人之意思尽穿凿坏了！且如今人见人纔做事，便作一诗歌美之，或讥刺之，是甚么道理？”（2076）这是以理性平常之心态，以己及人去推论诗人作诗，皆有感而发，吟咏性情，不可尽数解读为美刺讽谏。这种理性的心态在经典解释方面，可以说是现代学术的发端，所以顾颉刚在编辑《古史辨》讨论《周易》和《诗经》的第三册时，就明确把怀疑和批判汉唐注疏的观点追溯到宋代，尤其是朱熹的《诗集传》和《朱子语类》里许多合乎情理的看法（顾颉刚等编，第 3 册 1）。

在维护经典的正当性和权威性这一点上，讽寓解释有其功用，值得肯定，但超出文本字面意义，把另一层完全不同的意义强加在文本上面，就往往会变成一种不合理的过度阐释。正如艾柯所说“一旦一个文本成为某一文化‘神圣’的经典，它就容易受到值得怀疑的解读，因此受到毫无疑问是过度的解释。”（Eco，et al. 52）。我在《讽寓解释》一书里，特别讨论了中国历史上这种带有极大危害的政治性的过度解释。从秦时赵高的“指鹿为马”到宋代苏东坡的“乌台诗案”，从清代康、雍、乾三朝的文字狱到姚文元发起对吴晗《海瑞罢官》的批判，我们可以看到太多这种歪曲原意、深文周纳、以言入罪的例子。这和经典的讽寓解释没有直接的关联，但与讽寓解释的过度阐释又密切相关，可以说是讽寓解释的政治化，往往对作家和诗人造成极大的伤害。这是值得我们注意、深思和永远警惕的问题。在此我就以东坡“乌台诗案”为例，看看这种危害极大的政治化讽寓解释如何运作。苏轼有一首《塔前古桧》诗，又题《咏王复秀才门前双桧》：“凛然相对敢相欺，直干凌云未要奇。根到九泉无曲处，世间惟有蛰龙知。”（苏轼，卷 2 413）与苏轼同时代的宋人叶梦得《石林诗话》记载：

> 元丰间，苏子瞻系大理狱。神宗本无意深罪子瞻，时相进呈，忽言苏轼于陛下有不臣意。神宗改容曰：“轼固有罪，然于朕不应至是，卿何以知之？”时相因举轼《桧诗》“根到九泉无曲处，世间惟有蛰龙知”之句，对曰：“陛下飞龙在天，轼以为不知己，而求之地下之蛰龙，非不臣而何？”神宗曰：“诗人之词，安可如此论，彼自咏桧，何预朕事！”时相语塞。章子厚亦从旁解之，遂薄其罪。子厚尝以语余，且以丑言诋时相，曰：“人之害物，无所忌惮，有如是也！”时相，王圭也。（叶梦得 410）④

东坡此诗描写两棵古桧不仅在地面上“凛然相对”，“直干凌云”，而且地下的根也笔直不曲，直抵“九泉”及地下之“蛰龙”。此诗当然不止咏桧，而是“言在此而意在彼”，通过描绘如此挺拔的桧树，来赞美一个人（也许就是王复秀才）刚直不阿的性格。但王圭作为苏轼的政敌，一心要构陷罪名，置东坡于死地，便抓住“蛰龙”两个字，说那是暗讽皇帝。有趣的是，神宗皇帝并没有接受这也许太明显的过度阐释，反而说“诗人之词，安可如此论？”一方面，神宗的确欣赏苏轼的才能，而且如叶梦得所说，他“本无意深罪子瞻”；另一方面，神宗也深知王圭的用意，如果完全让他得逞，便在新旧两党的争斗之间，失去平衡。神宗不愿意接受王圭那过度政治化的解释，本身正是政

治上一个明智之举，于是这政治化的讽寓解释，也在当时新旧两党政治斗争的境况下，没有达到其政治目的。不过东坡虽然因之而逃过一死，后来却被贬为黄州团练副使，开始了此后长年受贬谪而流寓天涯的生活。由此可见，讽寓或比兴固然是文学本身性质所必有，也就是说，文学作品都不是停留在文本表面的意义上，而是“言在此而意在彼”，总可以通过解释呈现超出字面之比喻或象征的意义，但过度的强制阐释，尤其是政治化的讽寓解释，却对文学、对作家和诗人、对整个文化传统都有极大的危害。

王国维对中国历代文学中这种过度的政治化体味颇深，而且他也的确受康德影响而慨叹中国缺乏“审美无功利”的观念。正如罗钢所说，“王国维批评历史上许多伟大的中国诗人都不能忘情于政治”（罗钢 10）。罗钢并不赞成王国维的这种批评，而且认为他受了叔本华影响，所理解的讽寓乃是一种概念化的外衣，其“惟一合理的功用是赋予某种抽象的观念以具体可感的形象”（8）。其实把讽寓视为抽象概念的外壳，与象征的概念相对立，是欧洲 18 世纪末和 19 世纪浪漫主义时代兴起的一种偏颇看法，并不是两者在本质上有如此分别，罗钢对此也许缺乏了解。我在前面提到过的《讽寓》一文中曾有较详细的讨论，在此就不再赘述。罗钢抱此偏颇的看法，批评王国维《人间词话》里对李璟《浣溪沙》词的解读。王国维看重词中首两句“菡萏香销翠叶残，西风愁起绿波间”，认为“大有众芳芜秽，美人迟暮之感”，而罗钢认为这不如龙榆生以“知人论世”和“以意逆志”的方法，断定李璟作为一位眼见国势日衰的君主，在那首词里表现的是“一种‘凄然欲绝’的情感，而非一种‘美人迟暮’的感伤”。其实“凄然欲绝”也好，“美人迟暮”也罢，都是对原词“言外之意”的解读，你可以认为王国维不如龙榆生的解读有说服力，但把王国维看成机械地依据“个别与一般的原则来理解李璟词中‘菡萏香销翠叶残’的具体意象与‘美人迟暮’的抽象情感之间的关系”，因此而不能去“重建作者写作的历史语境，对词中表现的情感作一种尽可能历史性的理解”，则未免武断（8）。其实我认为罗钢讨论李璟这首词的解读，颇有精彩可取之处，但源自屈原《离骚》的“美人迟暮”之感，未必就比“忧国忧民”或“忠君爱国”的感情更抽象。他显得偏颇的是，他似乎认为王国维因为反感中国诗人不能忘情于政治、抱着忠君爱国的思想，因而不能认识杜甫之伟大，不能欣赏“杜诗中这种‘感时伤乱、忧黎元、伤稷黍’的政治情怀”（11）。然而杜甫之为杜甫，难道就只因为有“‘感时伤乱、忧黎元、伤稷黍’的政治情怀”？在中国历史上，有如此政治情怀的诗人何止万千，但杜甫却只有一个，所以我们也许更应该注意他“读书破万卷，下笔如有神”，他自述“为人性僻耽佳句，语不惊人死不休”那种在诗艺上要出类拔萃的决心和抱负。从诗艺方面去研究杜甫，才可以明了何以在中唐以后，杜甫就成为众望所归的最伟大的诗人。

就中国传统文评而言，认为杜甫生活在安史之乱艰难困苦的时代，有忠君爱国之思，有对民间疾苦的关怀，的确是对他评价极高的一个重要原因。如宋人黄彻就从这个角度推崇杜甫，说他欣赏的是“心声所底，有诚于君亲、厚于兄弟朋友、嗟念于黎元休戚及近讽谏而辅名教者”（黄彻 3）。为他的书作序的陈俊卿也说“夫诗之作，岂徒以青白相媲、骈俪相靡而已哉！要中存风雅，外严律度，有补于时，有辅于名教，然后为得。杜子美，诗人冠冕，后世莫及。以其句法森严，而流落困踬之中，未尝一日忘朝廷也。”（1）但一味用美刺讽谏去读杜诗，揭示其政治情怀，说杜诗如何有辅于名教，也难免会落入穿凿附会的陷阱。蔡正孙《诗林广记》引《觉范禁脔》云“子美诗，言山间野外事，意盖讥刺风俗。如《三绝句》曰‘楸树馨香倚钓矶，斩新花蕊未应飞’。言后进暴贵，可荣观也。‘不如醉里风吹尽，可忍醒时雨打稀’。言其恩重才薄，眼见其零落，不若未受恩眷时。雨比天恩，以雨多故，致花易坏也。”（蔡正孙 37）但蔡正孙接下去就嘲讽这种穿凿附会的解释说“论诗若此，亦犯山谷穿凿之戒。洪驹父有云‘尝见一老书生，忘其姓名，自言评老杜诗。取而观之，注‘纨裤不饿死，儒冠多误身’云‘冠，上服，本乎天者亲上，故称冠，譬之君子。裤，下服，本乎地者亲下，故举裤，譬之小人’。虽不为无理，然穿凿可笑也。”（38）王观堂对这类穿凿附会的解释，当是嗤之以鼻的。然而罗钢对王国维从批评到创作都很不以为然，而且最后对王国维创作的词作了一个大判断，说他因为“与政治的疏离”和坚持“审美独立性立场”，“使他的词作疏远了与时代的精神联系，思想情感不免显得浮浅和单薄”（罗

钢 14)。我们评价文学作品，往往会见仁见智，不同的人有不同的看法，罗钢当然可以有他自己的判断。王国维在近代历史上，是一位学养深厚、建树颇丰的学者，是当年所谓清华国学院四大导师之一。在他自沉于昆明湖之后，学界同仁皆沉重哀悼，陈寅恪在《王观堂先生挽词并序》中，曾以他为中国"文化精神凝聚之人"，作出极高的评价(陈寅恪 11)。罗钢也许自诩学养深厚，对陈寅恪这一评价未必认可，所以他批评王观堂先生对中国历史和文化传统了解得不够深，其作品"显得浮浅和单薄"。但在我看来，恐怕罗钢这种看法未免太过偏狭，"肤浅和单薄"这样的评语也不见得能安在王国维身上吧。

四、讽寓、比兴与中西比较文学

讽寓是作品有寄托，含言外之意，相当于西方所谓"allegory"，比兴是意象而具超出字面的意义，比显而兴隐，大致说来，可以说比是明喻，即"simile"，而兴是暗喻，即"metaphor"，比兴对文学，尤其对于诗，都十分重要。我当年用英文写《讽寓解释》一书讨论讽寓，在西方学术环境中，有其背景和用意。这个背景之一是一些西方学者认为"allegory"代表了柏拉图以来西方精神与物质、抽象与具体、超越与内在(transcendence and immanence)之二元对立(dualism)，因此是西方独特的观念；而与之相对，中国的思想、语言和文化传统都是一元的(monism)，没有精神、抽象、超越等观念，中西之间在思想、语言、文化等各方面都有根本差异，中国可以说是希腊，也就是整个西方传统的反面。中西差异较早的争辩是发生在 17 世纪末到 18 世纪的所谓"中国礼仪之争"，即在利玛窦去世之后，罗马教会反对利玛窦和耶稣会教士的各派，质疑中国传统礼仪，如祭祖、祭孔等，是否违背基督教教义，是一种偶像崇拜，同时也质疑中文里"天主""上帝""神"等词语，能否作为对等语，翻译拉丁文"Deus"这一精神概念。坚持教义纯正的原教旨主义者认为，中国人只知道具体的物质而不懂得抽象的精神，只有内在而没有超越，所以基督教在中国传教不可能成功。[⑤]这种观念在西方形成一个传统，在 19 世纪成为黑格尔贬低中文和中国思想传统的依据，而在 20 世纪，虽然德里达(Jacques Derrida，1930—2004 年)批判西方传统的逻各斯中心主义和语音中心主义，却仍然把中国语言视为图像式语言而与西方对立，福柯(Michel Foucault，1926—1984 年)也认为中国代表了与西方完全不能沟通的"异托邦"(hétérotopie)。这种对中西差异的强调，可以说是西方文化一个根深蒂固的偏见，在 19 世纪西方殖民主义和帝国主义时代，为西方人歧视中国人的种族主义提供了理论基础，而在 20 世纪以至于当代，它仍然支持着欧洲中心主义和甚至种族主义的偏见。在学术界，这也成为西方对中国语言、思想和文化传统一个影响极大的看法。

在美国的学术环境里，我深深体会到这种强调文化差异的偏见对中西比较文学和跨文化研究，形成了理论上的障碍，所以我在美国出版的第一部英文书《道与逻各斯》(*The Tao and the Logos*，1992 年)，就从文学阐释学的角度，开始了对这种偏见的争论和批判。[⑥]我后来用英文发表的许多文章和专著，大多是继续与西方的这一偏见争论，《讽寓解释》一书也是如此。[⑦]此书继续对阐释学的探讨，因为在西方，希腊罗马古典著作的解释和《圣经》的解释，都是普遍阐释学产生的基础。在中国传统中，汉唐以来对《诗经》和其他经典的评注，无论就具体内容还是就理论探讨而言，也都为讨论阐释学问题提供了十分丰富的材料，奠定了坚实的基础。讽寓解释正是从阐释学的角度看来，中西两方面经典解释传统为中西比较文学和跨文化研究提供的一个好题目。

具体就"讽寓"和"比兴"而言，一些西方学者强调中西文化有根本差异，他们并不认为中国文学可以"言在此而意在彼"。他们认为西方传统有超越性，而超越首先以物质和精神、具体和抽象的距离为条件，既然中国只有内在的物质性而没有精神的超越性，中国人没有抽象思维，中国的语言和文学就不可能是脱离开物质世界的人为创造，却与物质和自然密不可分，是自然之一部分或自然之显现。美国汉学家史蒂芬·欧文(又称宇文所安)在讨论中国诗和诗学的一本书里就曾说，柏拉图批评西方文学模仿自然，是第二等(甚至第三等)的现象，但中国文学"并不是真正的模仿，却是显现过程的最终阶段；而作者并非'再现'外在的世界，其实只是世界呈现出来这最终阶段的媒介而已"。不仅中国诗是自然的呈现，而且中国的文字"本身就是自然的"(Owen 20)。西方

诗人运用想象，凭空虚构来创作，中国诗人既然是自然呈现自己的媒介或工具，就只是“参与到实在的自然当中”，关注的不是虚构的创造，而是如何“真实地呈现内在经验或外在感受的‘实际’”。于是中国诗呈现一个“不是创造出来的世界”（uncreated world），中国诗人也像孔子那样“述而不作”（84）。按照这种看法，想象和虚构是西方文学的特点，而中国诗则完全是真实事件或情境的实录，没有字面意义之外或之上的比喻、象征的意义。

欧文对中国诗和诗学作了如下的总结：

> 在中国文学传统里，通常会认为一首诗不是虚构；诗中陈述的都被视为完全真实。在比喻中，文本的字面会指向别的什么东西，但中国诗的意义不是通过比喻的运作来发现的。相反，经验世界呈现在诗人面前，而诗就使它显现出来。（Owen 34）

欧文还举出中国和西方两首诗为实例，来对比两者的不同。英国 19 世纪著名诗人华兹华斯（William Wordsworth，1770—1850 年）有一首十四行诗，题为《1802 年九月 3 日作于西敏斯特桥上》（*Composed upon Westminster Bridge，September 3，1802*），在诗中描绘他那日在黎明时分，在西敏斯特桥上所见伦敦城的美景。但欧文认为，华兹华斯完全可能在虚构，因为“诗的语言并不指向历史现实中那个有无穷具体性的伦敦”，却“引我们到别的某种东西，晓示某种意义，而泰晤士河上究竟有几条船，与这些意义是完全不相干的”（14）。他接下去就引了杜甫《旅夜书怀》诗来作对比“细草微风岸，危樯独夜舟。星垂平野阔，月涌大江流。名岂文章著，官应老病休。飘飘何所似？天地一沙鸥。”欧文认为这首诗“并非虚构：这是记叙某一历史时刻中的经历，是一种独特的事实陈述，记录一个人的意识如何与现实世界相遇，又如何对之作出理解和反应”（15）。欧文通过这样的对比来说明他对中西文学的看法：西方语言是人为的，中国语言是自然的，西方诗是创造性虚构，有超出字面的比喻和象征意义，中国诗则是实录，没有虚构，也就没有超出字面之外的意义。这样一来，中国诗就不可能有比喻（metaphor），更不可能有讽寓（allegory）。

罗钢赞同并引用过的余宝琳，就正是这样来理解中国文学的。她说西方传统在语言和现实世界之间有一种“断层”或“基本的、本体意义上的二元论”，但中国传统没有这种“断层”，所以西方文学是行动的模仿，中国文学则是“诗人对周围世界直接反应的记录，而且诗人自己就是那个世界不可分离的一部分。”中国诗人并不辨识“真的现实和具体现实之区别，或者具体现实和文学作品之区别，这类区别固然曾引起某些责难，但也使创造和虚构得以可能，使诗人有可能重复上天造物主的创造活动”（Yu 35）。这就是说，中国诗不是创造性虚构，所以虽然不会受柏拉图式的批判，但也没有西方诗那种超越字面的比喻、象征和讽寓的意义。所以在她的论述中，非但是讽寓，就是“言在此而意在彼”的比兴，在中国文学里都不可能存在。现代研究中国文学的学者们当然和几百年前的传教士不一样，但正如美国比较学者苏源熙（Haun Saussy）所说，这类中西对立的二元论无非是“始自传教士时代欧洲汉学所争执的一个老问题在现代新的翻版，是把那种争执翻译成了文学批评的语言而已”（Saussy 36）。在几百年前的中国礼仪之争中，那些天主教正统派为了突出文化差异，设立过类似的二元对立，而那似乎已经“预示了我们在前面所见这些文学评论的方法和术语”（37）。

认为中国诗都是现实经验的实录，没有想象和虚构，实在不值一驳。即以杜甫《旅夜书怀》尾联为例，“飘飘何所似？天地一沙鸥”，诗人把自己比作随风飘零的鸥鸟，表现出在羁旅中一种漂泊无定的伤感。这比喻的意义甚明，而绝非诗人自己化为一只鸟。刘勰《文心雕龙·夸饰》一章曾举《诗经》里的例子说“是以言峻则嵩高极天，论狭则河不容舠，说多则子孙千亿，称少则民靡孑遗”，然后总结说“辞虽已甚，其义无害也。”（刘勰 608）“河不容舠”来自《诗经·卫风·河广》“谁谓河广？曾不容刀”（阮元，第 1 册 326），是极力把黄河说得很狭窄，而《诗经·周南·汉广》“汉之广矣，不可泳思”（阮元，第 1 册 281），又极力把汉水说得很宽广。这两首诗都用了夸张的手法，《河广》诗里那个人为了强调故乡就在河对面的南岸上，就极言黄河之窄小，《汉广》诗里的人极言汉水之广大，因为彼岸那位伊人实在遥不可及。这里表达的是说话者的心理感受，而不是物理世界的实际情形，如果相信中国诗都是实录，把

夸张的诗句理解成实际情形的描述，那就会闹笑话。正如钱钟书先生以调侃的语气所说 "苟有人焉，据诗语以考定方舆，丈量幅面，益举汉广于河之证，则痴人耳，不可向之说梦者也。"（钱锺书 95）。有时候看见一些极力强调中西语言、文学和文化绝不相同、不可沟通的论述，真有痴人不可向之说梦之感。

中国和西方交往的历史，我们不必追溯到远古的丝绸之路，也不必讨论元代来华的马可·波罗。自利玛窦等西方传教士在明末清初抵达中国以来，中西文化和思想就开始接触而交相影响，学者在"中学"和"西学"之间如何平衡，一直成为一个值得探讨的问题。担心西方的理论观念不符合中国或东方的特殊情形，也一直是东西方跨文化研究中的一个重要问题。我向来认为中国学者应该有自己的立场，从自己的传统和现实关怀出发，深入理解和探讨理论问题，而不能机械搬用西方的理论概念。但另一方面，我也反对把中西文化对立起来，否认不同文化有共同和共通之处，有相互理解和沟通的可能。思想和理论观念都带有普遍性，在观念的发展史上，东西方可能有时间上的先后之分，但并没有理论性质上的差异。在历史上，西方也曾经从中国、日本、印度和阿拉伯等东方国家吸取过不少资源，对这方面的研究，已经在西方学界逐渐形成一个新的趋势。[⑧] 只是由于近两百多年来西方文化处于强势，不少人担心西方观念一旦进入中国，就会影响甚至取代中国自己传统的观念和术语。这种心态完全可以理解，但在我看来，这是一种弱者的心态，缺乏对自己文化的自信。晚清反对洋务运动的保守派，就曾指责办洋务是"效法西人，用夷变夏"，洋务派的杰出人士薛福成在《筹洋刍议》（1879 年）中，就作出过有力的回答。他说 "夫衣冠、语言、风俗，中外所异也；假造化之灵，利生民之用，中外所同也。彼西人偶得风气之先耳，安得以天地将泄之秘，而谓西人独擅之乎？又安知百数十年后，中国不更驾其上乎？"（薛福成 90）这几句话在一百数十年后的今天听来，似乎有一种预见性，有特别重要的意义。对中西文学和文化，我们应该多读书，多思考，要有国际的眼光和宽广的胸怀，而不要固步自封，画地为牢，随时怕受别人影响，甚或被别人取代。只有这样，我们才可能在学术上有新的创见，作出真正的贡献。

注释［Notes］

① 我用中文写过《讽寓》一文，最初发表在《外国文学》2003 年第 6 期（2003 年 11 月），后来收在赵一凡、张中载、李德恩主编的《西方文论关键词》一书里，见《西方文论关键词》，北京：外语教学与研究出版社，2006 年。第 126—134 页。也收在我自己的文集《一毂集》里，见《一毂集》第 104—114 页。

② 关于在字面意义和讽寓意义上，斐罗对奥里根的影响，可参见 Wolfson，Harry Austryn. *Philo*：*Foundations of Religious Philosophy in Judaism*，*Christianity*，*and Islam*. Vol. 2. Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1948. 158－159；亦可参见 Daniélou，Jean. *Origen*. Trans. *Walter Mitchell*. New York：Sheed and Ward，1955. 178－190.

③ 在西方《圣经》阐释传统中，从奥古斯丁到托马斯·阿奎那再到马丁·路德都坚持认为，经文字面意义应该是一切解释的基础，这在阐释学中有重要意义。我在最近曾撰文讨论这一问题，见张隆溪 《过度阐释与文学研究的未来——读张江〈强制阐释论〉》，《文学评论》4（2017）：17—25。另见我的英文论文 "The Hermeneutic Circle，Textual Integrity，and the Validity of Interpretation，" *Christianity and Literature* 68. 1（2018）：117－130.

④ 除叶梦得所记载之外，另一位宋人蔡正孙撰《诗林广记》，卷四收集有关"乌台诗案"各诗，举证更详。

⑤ 参见法国汉学家谢和耐的相关著作，Gernet，Jacques. *Chine et Christianisme*：*Action et reaction*. Paris：Éditions Gallimard，1982；英译本 Gernet，Jacques. *China and the Christian Impact*：*A Conflict of Cultures*. Trans. Janet Lloyd. Cambridge：Cambridge University Press，1985；中译本谢和耐 《中国和基督教》，耿升译。上海：上海古籍出版社，1991 年。

⑥ 参见 Zhang Longxi. *The Tao and the Logos*：*Literary Hermeneutics*，*East and West*. Durham：Duke University Press，1992；此书有高丽大学郑晋培（Chung Jin-bae）教授的韩文译本，1997 年在首尔出版；冯川教授翻译的中文本，题为《道与逻各斯》，1998 年由四川人民出版社初版，2006 年由江苏教育出版社再版。

⑦ 参见 Zhang Longxi. *Allegoresis*：*Reading Canonical Literature East and West*. Ithaca：Cornell University Press，2005；此书有铃木章能和鸟饲真人的日译本，2016 年在东京出版。

⑧ 在此可以列举近年来发生影响的部分著作，参见 Brook，Timothy. *Vermeer's Hat*：*The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*. London：Profile Books，2009；Slingerland，Edward. *Trying Not to Try*：*Ancient China*，*Modern Science and the Power of Spontaneity*. New York：Crown，2014；Powers，Martin. *China and England*：*The*

Preindustrial Struggle for Justice in Word and Image. New York: Routledge, 2019.

引用作品［Works Cited］

Bible in Basic English. 16 January 2018. 〈https://www.o-bible.com/cgibin/ob.cgi? version = bbe&book = son&chapter = 1〉.

蔡正孙 《诗林广记》。北京：中华书局，1982 年。

［Cai, Zhengsun. *Stories in the Field of Poetry*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1982.］

陈寅恪 《陈寅恪诗集》，陈美延、陈流求编。北京：清华大学出版社，1993 年。

［Chen, Yinke. *Collected Poems of Chen Yinke*. Eds. Chen Meiyan and Chen Liuqiu. Beijing: Tsinghua University Press, 1993.］

Curd, Patricia, ed. *A Presocratics Reader*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1996.

Daniélou, Jean. Origen. Trans. Walter Mitchell. New York: Sheed and Ward, 1955.

Eco, Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler, and Christine Brooke-Rose. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Freedman H., and Maurice Simon, eds. *The Midrash Rabbah*. London: Soncino, 1977.

顾颉刚等编 《古史辨》。上海：上海古籍出版社，1982 年。

［Gu, Jiegang, et al. eds. *Doubting Ancient History*. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1982.］

“Heraclitus.” *A Presocratics Reader*. Trans. Richard D. McKirahan, Jr. Ed. Patricia Curd. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1996. 29 – 41.

何文焕 《历代诗话》。北京：中华书局，1981 年。

［He, Wenhuan. *Poetry Commentaries across Dynasties*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1981.］

黄彻 《䂬溪诗话》。北京：人民文学出版社，1986 年。

［Huang, Che. *Poetry Remarks of Gongxi*. Beijing: People's Literature Publishing House, 1986.］

Lamberton, Robert. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Landy, Francis. “The Song of Songs,” *The Literary Guide to the Bible*. Eds. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. 305 – 319.

刘勰 《文心雕龙注》，范文澜注。北京：人民文学出版社，1958 年。

［Liu, Xie. *Annotated* Literary Mind and the Carving of Dragons. Ed. Fan Wenlan. Beijing: People's Literature Publishing House, 1958.］

罗钢 《当“讽喻”遭遇“比兴”——一个西方诗学观念的中国之旅》，《北京师范大学学报（社会科学版）》3（2013）：5—14。

［Luo, Gang. “When ‘Allegory’ Encounters ‘*Bi-Xing*’: A Western Poetic Idea in China.” *Journal of Beijing Normal University (Social Sciences Edition)* 3 (2013): 5 – 14.］

Origen. *The Song of Songs: Commentary and Homilies*. Trans. R. P. Lawson. Westminster, Md.: Newman, 1957.

– – –. “On First Principles: Book Four,” *Biblical Interpretation in the Early Church*. Ed. Karlfried Froehlich. Philadelphia: Fortress Press, 1984. 48 – 78.

Owen, Stephen. *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Plato. *Republic*. Trans. Paul Shorey. *Plato: The Collected Dialogues, Including the Letters*. Eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Pope, Marvin, ed. and trans. *The Anchor Bible: Song of Songs*. Garden City, NY: Doubleday, 1977.

钱锺书 《管锥编》。北京：中华书局，1986 年。

［Qian, Zhongshu. *Limited Views: Essays on Ideas and Letters*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.］

阮元 《十三经注疏》。北京：中华书局，1980 年。

［Ruan, Yuan, ed. *Thirteen Confucian Classics with Annotations and Commentaries*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.］

Saussy, Haun. *The Problem of a Chinese Aesthetic*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

苏轼 《苏轼诗集》，王文诰辑注，孔凡礼点校。北京：中华书局，1987 年。

［Su, Shi. *Collected Poems of Su Shi*. Eds. Wang Wengao and Kong Fanli. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.］

The Holy Bible (King James Version). Longmeadow Press, 1984.

Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948.

Woollcombe, K. J. “The Biblical Origins and Patristic Development of Typology.” *Essays on Typology*. Eds.

G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1957.

"Xenophanes." *A Presocratics Reader*. Trans. Richard D. McKirahan, Jr.. Ed. Patricia Curd. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1996. 25 – 28.

薛福成 《筹洋刍议——薛福成集》,徐素华选注。沈阳: 辽宁人民出版社,1994 年。

[Xue, Fucheng. *Xue Fucheng on Self-Strengthening Movement*. Ed. Xu Suhua. Shenyang: Liaoning People's Publishing House, 1994.]

叶梦得 《石林诗话》,《历代诗话》第一册,何文焕编。北京: 中华书局,1981 年。404—439。

[Ye, Mengde. *Poetry Remarks in the Stone Forest*. *Poetry Commentaries across Dynasties*. Ed. He Wenhuan. Beijing: Zhonghua Book Company, 1981. 401 – 439.]

Yu, Pauline R. *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Zhang, Longxi. *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

张隆溪 《一毂集》。上海: 复旦大学出版社,2011 年。

[Zhang, Longxi. *Thirty Essays*. Shanghai: Fudan University Press, 2011.]

朱熹 《诗集传》。上海: 上海古籍出版社,1980 年。

[Zhu, Xi. *The Variorum Interpretations of* The Book of Poetry. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1980.]

——: 《朱子语类》,黎靖德编,王星贤点校。北京: 中华书局,1986 年。

[– – –. *Analects of Zhu Xi*. Eds. Li Jingde and Wang Xingxian. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]

(责任编辑: 王嘉军)

·书讯·

《中国文学图像关系史》

主编: 赵宪章

出版社: 江苏凤凰教育出版社

出版日期: 2020 年 12 月

文学和图像的关系古已有之、中外有之。由于汉字构型、汉语文化和汉语思维的特殊性,使这一关系在中国语境中尤其密不可分、复杂多变,积累了相当丰富的学术资源。《中国文学图像关系史》正是由此立意。它的研究不仅为中国文学研究开辟了一个新的论域,而且对于整个文学研究都具有方法论的意义,并可为符号学、美学、艺术学、传播学等学科提供新的参照和借鉴,具有广泛的学术辐射力。

《中国文学图像关系史》立足于"图像时代"文学所面临的现实窘境,基于文学史和艺术史上的史实,由"语象和图像"的关系这一根本问题切入,借鉴语言学、符号学和图像学的研究成果,跨越多种学科的界限,描述文学和图像的关系演变,探讨二者的学理关系,属于真正意义上的填补学术空白的原创之作,并有可能在此基础上进行产业开发。